Philosophische Monatshefte.

Unter Mitwirkung

von

Dr. F. Ascherson,

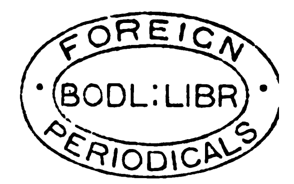
Custos an der Universitätsbibliothek zu Berlin,

sowie mehrerer namhaften Fachgelehrten

redigirt und herausgegeben

von

C. Schaarschmidt.



XV. Band.

LEIPZIG,

Verlag von Erich Koschny (L. Heimann's Verlag).

1879.

Die klassische Moral des Katholicismus.

Die klassische Moral des Katholicismus ist keineswegs die jesuitische. Die Jesuiten haben die katholische Moral bereits vorgefunden und sich blos durch laxe Anwendung derselben einen Namen gemacht. Wissenschaftlich festgestellt war die katholische Moral durch denselben Mann, der überhaupt der katholischen Weltansicht ihre geschlossenste Gestalt gegeben hat, durch Thomas von Aquino, den grossen Theologen und Philosophen des 13. Jahrhunderts, welcher, weil er eben der klassische Ausdruck der katholischen Doctrin ist, 1567 vom Papst zum 5. Kirchenlehrer erklärt wurde, und dessen Hauptwerk, die Summa theologica, in der Marienkirche zu Trient in den Tagen des grossen Concils neben der heiligen Schrift und den Decreten der Päpste und Concilien auf dem Altar aufgestellt war. Da das Eigenthümliche der katholischen Moral noch nicht überall genügend erkannt ist, so verlohnt es sich wohl der Mühe, die Grundzüge derselben nach dem Hauptwerk des Aquinaten, der Summa theologica, möglichst mit den Worten des Schriftstellers selbst darzustellen. Das Eigenthümliche dieser Moral wird um so deutlicher hervortreten, wenn wir am Schluss kurz neben sie stellen die Hauptgedanken der protestantischen Moral und etwa noch die der Moral Kant's und Schleiermacher's, weil die beiden letzteren mit ihren ethischen Ansichten in der Neuzeit verhältnissmässig den grössten Eindruck gemacht haben.

Nach Thomas streben alle Menschen nach einem vollkommenen Gut oder danach, dass ihre eigenthümliche Vollkommenheit ganz erreicht werde, aber was dies höchste Gut, ihr letzter Endzweck sei, darüber ist Verschiedenheit der An-

sichten obwaltend [1]). Es lassen sich indess einige Merkmale als im Begriff des höchsten Gutes liegend aufstellen: 1) das höchste Gut kann nicht irgend welches Uebel in sich haben; 2) wer es erreicht hat, dem darf kein nothwendiges Gut mehr fehlen; 3) aus ihm darf sich nicht irgend ein Uebel als Folge ergeben; 4) da der Mensch von Innen aus nach dem höchsten Gut strebt, so kann die Erreichung desselben nicht von äusseren und zufälligen Ursachen abhängen [2]). An diese Merkmale gehalten, ergibt sich, dass das höchste Gut nicht in Reichthum, Ehre, Ruhm und Macht bestehen kann, was auch noch durch besondere Gründe bei den einzelnen dieser vier gezeigt wird [3]). Auch in den leiblichen Gütern kann das höchste Gut, die Seligkeit nicht bestehen; denn nicht der Mensch ist das höchste Gut; der menschliche Körper ist ja Mittel für die Seele, welche nicht abhängt vom Körper [4]). Auch in der Lust kann das Gut des Menschen nicht bestehen; denn alle Freude (delectatio) ist ein eigenthümlicher Nebenumstand (quoddam proprium accidens), welcher sich als Folge erst anschliesst an die Seligkeit oder einen Theil von ihr, daher ist auch die Freude, welche mit dem vollkommenen Gut verbunden ist, nicht das eigentliche Wesen der Seligkeit, sondern eine Folge von ihr. Die körperliche Lust insbesondere aber kann nicht das vollkommene menschliche Gut sein, denn sie wird durch die Sinne genossen, welche stets auf Endliches gehen, dagegen hat die vernünftige Seele, welche an kein Körperorgan gebunden ist, eine gewisse Unendlichkeit an sich im Verhältniss zum Körper und den an den Körper gebundenen Seelentheilen; der Verstand erkennt daher allein das Allgemeine, welches getrennt von Materie ist und unendlich vieles Einzelne unter sich befasst [5]). Das Gut des Menschen kann endlich nicht die Seele selbst oder etwas von ihr sein. Denn 1) ist die Seele selbst zunächst entwicklungsbedürftig, das höchste Gut aber muss

1) Summa theologica Prima Secundae qu. I art. 7.
2) Ibid. qu. II art. 4.
3) Ibid. qu. II art. 1—4.
4) Ibid. qu. II art. 5.
5) Ibid. qu. II art. 6.

in sich vollendet sein, 2) geht der Wille auf ein allgemeines, universales Gut, in der Seele aber ist alles ein Einzelnes. Das höchste Gut muss also etwas ausserhalb der Seele sein, aber sehr wohl kann der Mensch durch seine Seele das höchste Gut erreichen [1]). Das höchste Gut ausser dem Menschen, was er aber durch seine Seele erreichen kann, kann aber auch nichts Geschaffenes sein [2]). Denn wie der Verstand des Menschen auf die universale Wahrheit geht, so geht sein Wille auf das universale Gut. Das universale Gut, was allein den Willen des Menschen befriedigen (quietare) kann, ist somit Gott allein [3]). Die höchste Vollkommenheit des Menschen ist daher diejenige Bethätigung, durch welche er mit Gott verbunden wird [4]). Diese Bethätigung kann nicht eigentlich in einem Akt des Willens bestehen. Denn die Seligkeit ist die Erreichung des Endzweckes, die Erreichung eines Zweckes aber besteht nicht im blosen Akt des Willens. Der Wille Geld zu haben gibt noch nicht den Besitz des Geldes, so ist auch der Wille das höchste Gut zu haben, noch nicht der Besitz desselben, sondern es muss uns dasselbe erst präsent werden durch einen Akt des Intellects, gerade wie das Geld uns präsent werden muss dadurch, dass man es mit der Hand oder etwas der Art erfasst. Das Wesen der Seligkeit besteht somit in einer Thätigkeit des Verstandes. Der Wille selbst ist nicht Erreichung des Zieles, sondern Bewegung zum Ziel hin, und ihm gehört dann wieder die Freude an, welche sich an die erreichte Seligkeit anschliesst [5]). Ferner besteht die Seligkeit mehr in der Thätigkeit des speculativen, auf Wissen abzielenden Verstandes, als in der des praktischen Verstandes. 1) Die Seligkeit als das Höchste muss sich anschliessen an das Höchste im Menschen, seine beste Anlage aber ist der Verstand, dessen bestes Object Gott (bonum divinum) ist. 2) Die Betrachtung (contemplatio) ist hauptsächlich Selbstzweck, die Bethätigungen des prak-

---

1) Ibid. qu. II art. 7.
2) Ibid. qu. II art. 8.
3) Ibid. qu. II art. 8.
4) Ibid. qu. III artt. 1 und 2.
5) Ibid. qu. III art. 4.

tischen Verstandes haben ihren Zweck ausser sich. 3) In dem betrachtenden Leben hat der Mensch Gemeinschaft mit den Wesen über ihm, nämlich mit Gott und den Engeln, welchen er durch die Seligkeit verähnlicht wird, aber in dem, was zum aktiven Leben gehört, haben auch die Thiere gewissermassen mit dem Menschen Gemeinschaft, wenngleich in unvollkommener Weise. Daher ist die Seligkeit im Himmel ganz Contemplation, die unvollkommene irdische besteht zwar primär und principiell in der Contemplation, secundär aber in der Thätigkeit des praktischen Verstandes, welcher die menschlichen Handlungen, Affecte und Leidenschaften zu regeln hat [1]). Die vollkommene Seligkeit kann indess nicht eigentlich bestehen in der Betrachtung der theoretischen Wissenschaften; denn die Principien der theoretischen Wissenschaften werden durch die Sinne gewonnen, diese Principien können somit auch nur zu einer Erkenntniss des Sinnlichen führen. Das Sinnliche liegt aber unterhalb des Menschen, kann ihn also nicht vervollkommnen, d. h. höher bringen. Die Vollkommenheit des Menschen muss somit in einer Erkenntniss bestehen, welche über dem menschlichen Verstande liegt. Jedoch gewährt die Erkenntniss der theoretischen Wissenschaften eine gewisse Theilnahme an der wahren Seligkeit, sofern in den sinnlichen Kräften einige Aehnlichkeit mit höheren Wesen liegt [2]). Selbst die Betrachtung der reinen Geister (gemeint sind die Engel, welche nach mittelalterlich-aristotelischer Anschauung die Weltkörper in ihren regelmässigen Bahnen herumführen), auch sie ist nicht die vollkommene Seligkeit des Menschen; denn diese reinen Geister haben ihr Sein blos durch Theilnahme an einem Andern [3]). Es bleibt somit blos Gott als die Wahrheit schlechthin und an sich; Gott schauen macht vollkommen selig. Nur die Erkenntniss der ersten Ursache nach ihrem eigentlichen Wesen kann den Erkenntnisstrieb befriedigen. Daher besteht die Seligkeit des Menschen in der Einigung mit Gott als dem Gegen-

1) Ibid. qu. III art. 5.
2) Ibid. qu. III art. 6.
3) Ibid. qu. III art. 7.

stand seiner Seligkeit [1]). Diese Seligkeit kann nicht sein ohne richtigen Willen; 1) ist der richtige Wille ein erforderliches Mittel zum Zweck, 2) sofern Gott das schlechthinige Gut ist, muss der Wille dessen, der Gott schaut, nothwendig alles, was er liebt, in Beziehung auf Gott lieben [2]). Was dies weltliche Wissen betrifft, so ist es verkehrt, wenn der Mensch strebt, die Wahrheit über die Geschöpfe zu erkennen, ohne dieselbe auf die Erkenntniss Gottes zu beziehen [3]). Durch die Wirkungen Gottes werden wir geführt zur Betrachtung Gottes; daher gehört auch die Erkenntniss der Wirkungen secundär zum contemplativen Leben, nämlich sofern der Mensch dadurch zur Erkenntniss Gottes geleitet wird [4]).

Das Resultat ist somit: des Menschen Aufgabe und Vollkommenheit besteht in der Erkenntniss Gottes, aber nicht eigentlich in der wissenschaftlichen, sondern in einer, welche noch über diese hinausliegt. Diese Erkenntniss Gottes und damit die Seligkeit kann im gegenwärtigen Leben nur theilweise erreicht werden [5]). Die Vollkommenheit in beiden kann der Mensch auch nicht durch seine natürlichen Kräfte erlangen; denn Gott nach seinem Wesen schauen geht über die Natur nicht blos des Menschen, sondern jeglichen Geschöpfes [6]); jene Vollkommenheit kann daher nur durch übernatürliche Kräfte und Mittel — gemeint ist die Gnade in den Sacramenten — erworben werden [7]). Aus diesem Resultat ergibt sich als zweiter Hauptpunkt der Satz, dass das beschauliche oder contemplative Leben, die Sache an und für sich betrachtet, besser ist, als das active, d. h. in Geschäften und äusseren Thätigkeiten verlaufende. Die Beweise werden genommen aus Aristoteles 10 Ethic. 7 u. 8 und aus allegorischen Auslegungen von Bibelstellen, die Hauptstelle ist immer Martha und Maria Luc. 10, 43. Unter gewissen Umständen ist jedoch

---

1) Ibid. qu. III art. 8.
2) Ibid. qu. IV art. 4.
3) Secunda Secundae qu. CLXVII, art. 1.
4) Sec. Sec. qu. CLXXX, art. 4.
5) Prima Sec. qu. V art. 3.
6) Ibid. qu. V art. 5.
7) Ibid. qu. CIX, artt. 1 und 5.

das active Leben vorzuziehen, wegen der Nothdurft des gegenwärtigen Lebens [1]).

Wenn also die Aufgabe des Menschen ist, durch übernatürliche Mittel sich zu einer übernatürlichen Erkenntniss Gottes vorzubereiten, und das contemplative Leben darum besser ist als das active, welche weitere Folgerungen ergeben sich daraus für Thomas und zwar so, dass er sie auch selber in seinen Schriften gezogen hat? Da alles auf die Erkenntniss Gottes bezogen ist, so beziehen sich auch hierauf die drei theologischen Tugenden, durch welche der Mensch zur übernatürlichen Seligkeit geführt wird. Der Glaube gibt dem Intellect gewisse übernatürliche Principien, die im göttlichen Lichte gefasst werden; die Hoffnung gibt dem Willen die Kraft des Strebens und die Ueberzeugung von der Erreichbarkeit des Zieles; die Liebe bezieht sich auf eine gewisse geistliche Einigung, durch welche er (der Wille) gleichsam in jenes Ziel transformirt wird [2]). Die Liebe ist eine Art von Freundschaft zu Gott [3]). Gott ist zugleich der Grund der Nächstenliebe: denn das müssen wir am Nächsten lieben, dass er in Gott sei (ut in deo sit). Gottes wegen ist der Nächste zu lieben, jede andere Liebe wäre tadelnswerth [4]). Die Nächstenliebe gründet sich auf die Gemeinschaft der ewigen Seligkeit; da die unvernünftige Creatur dieser nicht fähig ist, so erstreckt sich auf diese die Liebe nicht [5]). Es gibt eine Abstufung der Liebe. Hauptsächlich und zumeist ist Gott zu lieben, denn ihn liebt man als die Ursache der Seligkeit [6]). Der Mensch muss (debet) sodann sich selbst nächst Gott mehr lieben als jeden anderen; denn er liebt sich kraft der Liebe zu Gott als theilhaftig des höchsten Gutes, welches Gott ist, der Nächste aber wird geliebt als Genosse in jenem Gut [7]). Somit liebt die Liebe Gott unmit-

1) Sec. Sec. qu. CLXXXII, art. 1.
2) Prima Sec. qu. LXII art. 3.
3) Sec. Sec. qu. XXIII art. 1.
4) Ibid. qu. XXV art. 1.
5) Ibid. art. 3.
6) Ibid. qu. XXVI art. 2.
7) Ibid. art. 4.

telbar, Anderes aber durch Vermittlung Gottes [1]). Wir sollen den Nächsten lieben wie (sicut) uns selbst, d. h. nicht gleich (aequaliter) uns, sondern ähnlich (similiter) wie uns. 1) Uns selbst müssen wir in Beziehung auf Gott (propter deum) lieben, so also auch den Nächsten. 2) Uns selber dürfen wir nur den Willen erfüllen im sittlich Guten, so also auch dem Nächsten. 3) Wir sollen dem Nächsten Gutes wollen, wie wir es uns selbst wollen, also ihn nicht blos lieben als Mittel für unseren Nutzen oder unsere Ergötzlichkeit [2]). Die Liebe besteht somit principaliter in der Liebe zu Gott, secundär in der Liebe zum Nächsten, zu welcher Nächstenliebe erfordert wird dem Nächsten Gutes zu wollen und zu thun [3]). An sich und wesentlich besteht die Vollkommenheit christlichen Lebens in der Liebe, und zwar principaliter in der Liebe zu Gott, secundär in der Liebe zum Nächsten [4]). Demgemäss sind die theologischen Tugenden, durch welche man Gott an sich anhängt, vorzüglicher als die moralischen Tugenden, durch welche man etwas Irdisches verachtet, um Gott anzuhängen [5]). Wer ungehorsam ist dem Gebot der Liebe Gottes, sündigt schwerer, als wer ungehorsam ist dem Gebot der Nächstenliebe [6]). Die zehn Gebote beziehen sich alle auf die Gerechtigkeit. Die drei ersten handeln von der religiösen Bethätigung, welche der vorzüglichste Theil der Gerechtigkeit ist; das vierte Gebot geht auf die Bethätigung der Pietät, welche der zweite Theil der Gerechtigkeit ist; die anderen sechs beziehen sich auf die Gerechtigkeit im gewöhnlichen Sinne als ein Verhältniss unter Gleichen [7]). Gott an sich lieben ist verdienstlicher als den Nächsten lieben; da nun das contemplative Leben sich direct und unmittelbar auf die Liebe Gottes bezieht, das active Leben aber mehr direct auf die Liebe des Nächsten geht, darum ist das contemplative Leben von grös-

---

1) Ibid. qu. XXVII art. 4.
2) Ibid. qu. XLIV art. 7.
3) Ibid. qu. LXVI art. 6.
4) Ibid. qu. CLXXXIV art. 3.
5) Ibid. qu. CIV art. 3.
6) Ibid. qu. CV art. 2.
7) Ibid. qu. CXXII art. 1.

serer Verdienstlichkeit als das active [1]). Für den, welcher Jemand über sich hat, ist es das Grössere und Bessere, sich dem Oberen zu verbinden, als den Mangel des Unteren zu ergänzen. Darum ist die Liebe, durch welche der Mensch mit Gott vereint wird, vorzüglicher als das Mitleid, durch welches er den Mangel des Nächsten ergänzt. Jedoch ist unter allen Tugenden, welche sich auf den Nächsten beziehen, das Mitleid die vorzüglichste. Die Summe der christlichen Religion besteht im Mitleid, was die äusseren Werke angeht; gleichwohl geht die Affection der Liebe, durch welche wir mit Gott verbunden werden, vor (praeponderat) sowohl der Liebe zu dem Nächsten als dem Mitleid gegen ihn [2]).

Das Höchste ist so in jeder Weise das contemplative Leben und das unmittelbare Versenken in Gott. Wer das Höchste erreichen will, muss somit auch auf das verzichten, was zwar an sich sittlich erlaubt ist, durch welches aber doch der Mensch daran gehindert werden könnte, dass sein Affect gänzlich nach Gott strebe, in welchem die Vollkommenheit der Liebe besteht. Es gibt solcher möglichen Hindernisse drei: 1) die Begierde nach äusseren Gütern, 2) die Begehrlichkeit nach sinnlichen Freuden, 3) die Unordnung menschlichen Willens. Gerade durch diese drei wird die Unruhe weltlicher Sorge besonders dem Menschen zugeführt, nämlich die unruhige Sorge betreffs Verwaltung äusserer Güter, Regierung von Frau und Kindern und Disposition der eigenen Handlungen [3]). Dass Reichthum durch die mit ihm verbundene Sorge die Ruhe des Geistes hindert, welche für die Contemplation höchst nothwendig ist, dafür wird Aristoteles angerufen (10 Ethic. c. 8 ante med.) und geltend gemacht, dass darum auch einige Philosophen des Alterthums ihre Reichthümer aufgegeben hätten [4]). Dass der Act des Geschlechtsgenusses nicht gleichzeitig statt haben könne mit einem Act des Denkens, behauptet Thomas und beruft sich dafür gleich-

1) Ibid. qu. CLXXXII art. 2.
2) Ibid. qu. XXX art. 4.
3) Ibid. qu. CLXXXVI art. 7.
4) Ibid. qu. CLXXXVI art. 3.

falls auf eine Stelle der aristotelischen Ethik [1]). Er folgert daraus, dass die Tugend der Keuschheit den Menschen am fähigsten mache zur Contemplation [2]). Das Grösste aber, was der Mensch Gott geben kann, ist der Gehorsam unter einem fremden Willen, weil der eigene Wille noch höher steht als der eigene Leib und die äusseren Güter [3]). Damit ist nach Thomas erwiesen, dass zur Vollkommenheit christlichen Lebens gehört Armuth, Keuschheit und Gehorsam [4]), d. h. das Mönchsleben. Die Ordensglieder werden darum Religiöse par excellence genannt, denn sie widmen sich ganz dem göttlichen Dienst, sie bringen Gott gleichsam ein Ganzopfer, ein holocaustum dar [5]). Damit soll nicht gesagt sein, dass Ehe, sich Abgeben mit weltlichen Geschäften und Anderes der Art gegen die Liebe sei, gegen die Liebe sind sie nicht (charitati non contrariantur), aber es sind Hindernisse der Effectivität der Liebe (impedimenta actus charitatis) [6]), doch sagt er unumwunden: die, welche in der Welt leben, behalten etwas für sich und geben etwas Gott, die, welche in einem Orden leben, geben sich und das Ihre ganz Gott [7]). Was speciell die Ehe betrifft, so ist der Geschlechtsverkehr in ihr ohne Sünde, sofern er auf die Zeugung abzielt; der Geschlechtsumgang mit der Frau wirft den Geist nicht von der Tugend herab, sondern nur von dem Höhepunkt (ab arce), d. h. nach ihm von der Vollkommenheit der Tugend [8]). Um den Bestand der Menschheit zu erhalten, wird auf eine Theilung der sittlichen Arbeit von Thomas gerechnet; einige werden sich mit der fleischlichen Zeugung abgeben, einige sich dieser enthalten und der Betrachtung des Göttlichen widmen zur Schönheit und zum Heil des ganzen Menschengeschlechts [9]).

---

1) Ibid. qu. CLIII art. 2.
2) Ibid. qu. CLXXX art. 2.
3) Ibid. qu. CLXXXVI art. 8.
4) Ibid. qu. CLXXXVI art. 7.
5) Ibid. qu. CLXXXVI art. 1.
6) Ibid. qu. CLXXXIV art. 3.
7) Ibid. qu. CLXXXVI art. 5.
8) Ibid. qu. CLIII art. 2.
9) Ibid. qu. CLII art. 2.

— Das sind die Folgerungen für Ehe und Ehelosigkeit aus dem Prinzip, des Menschen Aufgabe ist die Betrachtung der göttlichen Dinge, und darum ist das contemplative Leben vorzüglicher als das aktive. Welches sind die Folgerungen aus demselben Prinzip für die irdischen Güter? Dass es das Höhere ist, auf diese zu verzichten, wurde bereits ausgeführt; man kann aber auch tugendhaft sein nach Thomas, ohne auf sie zu verzichten, nur nicht so vollkommen. Die näheren Vorschriften für die, welche sich mit Eigenthum und Erwerb desselben abgeben, sind folgende. Auch für sie gilt der Satz: principaliter muss unsere Sorge gehen auf die geistlichen Güter, wobei wir hoffen müssen, dass die zeitlichen uns werden zu Theil werden, soweit sie zur Nothdurft erforderlich sind, wenn wir gethan haben, was wir sollen; also die zeitlichen Güter dürfen nicht als Selbstzweck erstrebt werden. Zweitens wird die Sorge für dieselben unerlaubt durch überflüssigen Eifer, welcher auf ihre Beschaffung gewendet wird, und in Folge dessen der Mensch von dem Geistlichen, dem er principaliter dienen soll, abgezogen wird. Drittens wird sie unerlaubt durch überflüssige Furcht; wenn also Jemand besorgt, auch wenn er thue, was er soll, möchte ihm doch das Nothwendige fehlen: dies wäre gegen den Glauben an die göttliche Vorsehung, welche die Heiden nicht kannten und darum sich hauptsächlich um die Erwerbung zeitlicher Güter bemühten [1]). Diese zeitlichen Güter, welche dem Menschen von Gott zukommen, sind in seinem individuellen Eigenthum; was aber ihren Gebrauch betrifft, so sollen (debent) sie nicht ihm allein gehören, sondern auch den Anderen, welche mit ihnen aus dem Theil, welcher für den Besitzer überflüssig ist, unterstützt werden können. Für diese Lehre beruft sich Thomas auf die Kirchenväter Basilius und Ambrosius [2]). Habsucht, in Folge deren der Mensch mehr, als er soll, äussere Güter erwirbt oder behält, ist direct Sünde gegen den Nächsten, weil bei den äusseren Gütern ein Mensch nicht Ueberfluss haben kann, ohne dass ein anderer Mangel

1) Ibid. qu. LV art. 6.
2) Ibid. qu. XXXII art. 5.

hat, da zeitliche Güter nicht gleichzeitig von vielen können besessen werden [1]). Der Ueberfluss, woraus der Mensch verpflichtet ist, den Armen mitzutheilen, ist so gemeint, dass er erst sorgt für sich und die Seinen und zwar nach Lage und Stand seiner eigenen Person und anderer Personen, für welche zu sorgen ihm obliegt. Doch ist in diesem letzten Punkt eine gewisse Latitude; bei allgemeiner Noth z. B. ist es löblich zur Abhülfe derselben auch das zu geben, was sonst über die Lebensnothdurft hinaus zum standesgemässen Leben (ad decentiam status) zu gehören scheinen würde [2]). Aber auch bei der Mittheilung aus unserem Ueberfluss gilt der Satz: mehr wird beschafft der Nutzen des Nächsten durch das, was das geistliche Heil der Seele angeht, als durch das, was sich auf Abhülfe seiner leiblichen Noth bezieht, sofern ja das Geistliche vorzüglicher ist als das Leibliche [3]). Es gibt nämlich auch geistliche Almosen, sie werden zusammengefasst in dem Vers: consule, castiga, solare, remitte, fer, ora, Belehrung, Zurechtweisung, Trostsprechen, Sünden gegen uns vergeben, Geduld haben, Beten für Andere, während die leiblichen Almosen sind: vestio, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo, d. h. Nackte bekleiden, Durstige tränken, Hungernde sättigen, Gefangene loskaufen, Fremde unter sein Dach nehmen, Kranke besuchen, Todte bestatten [4]). Beim Almosengeben ist aber der Mensch nicht gehalten, in der Welt herum nach Dürftigen zu suchen; es ist genug, wenn er an denen, die ihm aufstossen, das Werk des Erbarmens erfüllt; ferner ist der Mensch nicht verpflichtet, gegen die künftige Noth eines Anderen im Voraus zu sorgen, es ist genug, dass er der gegenwärtigen abhilft [5]). Betteln dürfen Alle, Religiöse und Weltliche, 1) aus persönlicher Noth, 2) zum allgemeinen Besten, z. B. zum Bau einer Brücke oder einer Kirche; hierher zieht Thomas auch das Betteln der Schüler und Studen-

---

1) Ibid. qu. CXVIII art. 1.
2) Ibid. qu. XXXII artt. 5 und 6.
3) Ibid. qu. CLXXXVIII art. 4.
4) Ibid. qu. XXXII art. 2.
5) Ibid. qu. LXXI art. 1.

ten (scholares), damit sie dem Studium der Weisheit sich widmen können [1]).

Ueber die Arbeit, welche ja mit dem Eigenthumserwerb in so enger Beziehung steht und zugleich eine Verflechtung in weltliche Angelegenheiten ist, sind die Hauptlehren von Thomas diese. Unter Handarbeit begreift er alle menschlichen Verrichtungen, durch welche Menschen erlaubter Weise sich Lebensunterhalt gewinnen, mögen sie mit Hand oder Fuss oder mit der Zunge betrieben werden. Diese Handarbeit ist verordnet in viererlei Absicht; 1) und hauptsächlich um Lebensunterhalt zu erwerben, 2) um die Musse wegzuschaffen, aus welcher viele Uebel entstehen, 3) zur Zügelung der sinnlichen Begierden, insofern dadurch der Leib kasteit wird, 4) um Almosen geben zu können. Nach dem ersten Gesichtspunkt fällt die Arbeit unter den Begriff einer unerlässlichen Pflicht, soweit sie nothwendig ist zu jenem Zweck. Wer daher nichts Anderes hat, wovon er leben kann, ist verpflichtet mit den Händen zu arbeiten, wess Standes er auch sei. Demnach würde, sagt Thomas ausdrücklich, wer, ohne zu essen, sein Leben weiterführen könnte, nicht verpflichtet sein mit den Händen zu arbeiten. Unter dem zweiten und dritten Gesichtspunkt ist die Handarbeit nicht eine unerlässliche Pflicht, weil auf viele Weisen das Fleisch kasteit und auch die Musse weggeschafft werden kann, z. B. durch Fasten und Vigilien und durch Meditationen über die heiligen Schriften und Lobpreisungen Gottes. Und deshalb sind aus diesen Ursachen die Ordensmitglieder nicht verbunden zu Handarbeiten, wie auch die in der Welt Lebenden nicht. Auch unter dem vierten Gesichtspunkt ist die Arbeit keine unerlässliche Pflicht, ausser in dem besonderen Falle, dass jemand unerlässlich verpflichtet wäre Almosen zu geben und nicht anderswoher die Mittel bekommen könnte, den Armen zu Hülfe zu kommen; in diesem Falle würden Ordensleute und Weltliche gleicher Weise zu Handarbeiten verpflichtet sein [2]).

Das Ergebniss unserer Darstellung ist: die katholische

1) Ibid. qu. CLXXXVII art. 5.
2) Ibid. qu. CLXXXVII art. 3.

Moral setzt als die Aufgabe des Menschen schon auf Erden die Contemplation Gottes und der göttlichen Dinge auf Grund und mit den Mitteln der Kirche. Sie lässt darum das aktive Leben nur als Nothbehelf gelten und als das geringere neben dem beschaulichen Leben. Eine volle und ganze Hingabe derer, welche sich dem aktiven Leben widmen, an dieses will sie daher nicht, besonders Eigenthum, Erwerb und Arbeit sucht sie gleichsam zu dämpfen und auf das zum Leben Nothwendigste herabzudrücken, damit alle freien Kräfte sich der Contemplation und was dieser dient, direct zuwenden. Ein emsiges und eifriges Bemühen um Eigenthum muss ihr stets als zu grosse Verflechtung in weltliche Dinge erscheinen und selbst als Mangel an Zutrauen zur göttlichen Vorsehung. Von einem Werth der Arbeit als solcher, etwa als Entwicklung der eigenen künstlerischen oder technischen Begabung des Menschen oder als schlechthin gemeinnützig, ist nicht die Rede, nur um der eigenen Nothdurft willen oder in besonderen Fällen um fremder Nothdurft abzuhelfen, braucht der Mensch zu arbeiten. In der Ehe endlich ist der Umgang mit der Frau zwar sittlich, aber immer zugleich ein Herabsteigen von der Höhe der Sittlichkeit. Mit einem Worte, die katholische Moral ist das Mönchsideal, verquickt mit Lehren des Aristoteles, die ausserdem unter den Händen der kirchlichen Theologie von ihrem ursprünglichen Sinne weit abgebogen sind. Denn die Theorie, welche Aristoteles als das Höchste preist, ist die wissenschaftliche und philosophische Forschung auf Grund der natürlichen Geisteskräfte des Menschen, und das aktive oder vielmehr praktisch-politische Leben, welches er als das Zweite nach dem theoretischen Leben hinstellt, dämpft er durchaus nicht so herab, wie die katholische Moral es mit dem aktiven Leben thut.

Die Eigenthümlichkeit der katholischen Moral wird noch deutlicher, wenn wir das Verhältniss der protestantischen Moral (in Luther und Melanchthon) zur katholischen betrachten. Es ist in der Kürze dieses. Die Höherschätzung des beschaulichen Lebens gegenüber dem aktiven wird durchaus verworfen. Die Apologie der Augsburgischen Confession spricht sich darüber so aus: „Dieser ganze Punkt von dem

Unterschied des Reiches Christi und des bürgerlichen Reiches ist durch die Schriften der Unseren mit Nutzen dahin erläutert worden, dass das Reich Christi geistlich ist, d. h. im Herzen die Erkenntniss Gottes, die Furcht Gottes und den Glauben, die ewige Gerechtigkeit und das ewige Leben beginnen macht, inzwischen lässt es uns draussen uns der gesetzlichen staatlichen Ordnungen der Völker bedienen, unter denen wir leben, gerade wie es der Arzneikunst, der Baukunst oder der Speise, des Trankes und der Lust uns bedienen lässt [1]. . . . . Dieser ganze Punkt der staatlichen Dinge ist von den Unseren so klar gestellt, dass viele treffliche Männer, welche den Staat verwalten oder Geschäfte betreiben, rühmend erklärt haben, sie seien dadurch sehr gefördert worden, während sie vorher, durch die Meinungen der Mönche verwirrt, zweifelten, ob das Evangelium jene bürgerlichen Aemter und Geschäfte erlaube. . . . . Das Grosse am bürgerlichen Leben war durch jene thörichten Mönchsmeinungen überaus verdunkelt worden, welche den Schein der Armuth und Demuth der Theilnahme am staatlichen und wirthschaftlichen Leben weit vorzogen, während doch diese letzteren den Befehl Gottes für sich haben, jene platonische Gemeinschaft keinen Befehl Gottes für sich hat [2]. Das Mönchsleben ist um nichts mehr ein Stand der Vollkommenheit als das Leben des Ackerbauers oder Handwerkers. Denn auch dies sind Stände zur Erwerbung der Vollkommenheit, denn alle Menschen in jeglichem Berufe sollen Vollkommenheit erstreben, d. h. wachsen in der Furcht Gottes, im Glauben, in der Liebe zum Nächsten und in ähnlichen geistlichen Tugenden [3]. — (Durch die herkömmliche Auffassung) werden die Gebote Gottes verdunkelt. Diese Werke (Fasten etc.) massen sich den Titel eines vollkommenen und geistlichen Lebens an, und werden weit vorgezogen den Werken, welche Gott wirklich geboten hat, als da sind Bethätigungen eines Jeden in seinem Beruf, Verwaltung des Staates und der Hauswirthschaft, Ehe,

1) Libri symbolici ecclesiae Lutheranae rec. Meyer, Gottingae MDCCCXXX. Apologia Conf. VIII de traditionibus humanis S. 130.

2) Ibid. S. 131.

3) Ibid. XIII de votis monasticis S. 170—1.

Erziehung der Kinder. Diese werden gegen jene Ceremonien als profan erachtet, so dass sie mit Gewissenszweifel von Vielen geübt werden. Es ist Thatsache, dass Viele Verwaltung des Staates und Ehe aufgegeben und jene Uebungen ergriffen haben in der Meinung, sie seien besser und heiliger [1]).“ Im grossen Katechismus bei Beschliessung des Abschnittes über die 10 Gebote heisst es ausdrücklich: ausser den 10 Geboten gibt es kein gutes und gottwohlgefälliges Werk; . . . . die sog. geistlichen Werke der Heiligen seien selbsterdachte und willkürliche Werke, um derentwillen sie die von Gott gebotenen hätten fahren lassen als zu leicht und zu gering oder schon längst geleistet.

So sehr aber die Unterscheidung eines höheren und niederen christlichen Lebens von den Reformatoren verworfen wird, so scheint doch ein Bewusstsein von dem tieferen Zusammenhang des katholischen Mönchsideals und der Geringschätzung des aktiven Lebens mit einer ganz eigenthümlichen sittlichen Grundansicht nicht da zu sein; blos in der Apologie S. 131 ist die Anspielung auf Plato, welche insofern unzutreffend ist, als die Theorie des Mittelalters bei ihrer Höherschätzung des contemplativen Lebens auf Aristoteles zurückgegangen ist, insofern aber auch wieder zutrifft, als die Wendung, welche dem aristotelischen Gedanken gegeben wurde, wesentlich mit dem Neuplatonismus stimmt, der auf mehr als einem Wege so stark in die Kirche eingedrungen war; eine strengere Unterscheidung zwischen Plato und dem Neuplatonismus hat man aber im Reformationszeitalter noch nicht gemacht.

Wir haben bis jetzt einen Punkt der katholischen Moral noch nicht hervorgehoben. Es sind das die Ausführungen über die Nächstenliebe S. 454—455 oben, die darin gipfeln, dass das Gebot „den Nächsten zu lieben als (ὡς, sicut) uns selbst“ nicht heisse gleich uns, sondern ähnlich wie uns, und dass die Gottesliebe und die Nächstenliebe nicht in nothwendigen Zusammenhang gesetzt werden, sondern beide sich wie

---

1) Ibid. Cat. Major S. 295.

contemplatives und aktives Leben verhalten, also die Nächstenliebe hinter der Gottesliebe zurücktritt [1]).

Luther hat wohl empfunden, dass in der katholischen Fassung der Nächstenliebe eine Alterirung des Evangeliums vorliege, und sich dawider erklärt. So sagt er in der Predigt über das Evangelium am Tage der heil. drei Könige Matth. 2: „Item, das Evangelium lehrt, die Liebe suche nicht ihr Eignes, sondern diene nur dem Anderen. Nun halten sie das Wörtlein Liebe wohl und scheiden von ihm alle seine Art, da sie lehren, ordentliche Liebe hebe an sich selbst an und liebe sich am ersten und am meisten." Predigt über die Epistel am 2. Sonntag nach Trinitatis 1 Joh. 3 heisst es: „Da zeiget er (der Text), was die rechte christliche Liebe sein soll, und setzt das hohe Exempel und Vorbild der Liebe Gottes oder Christi (der sein Leben für uns gelassen). Solches empfängt und fasst das Herz durch den Glauben, und daher auch also gesinnet und geneigt wird gegen seinen Nächsten, dass er ihm helfe, wie ihm geholfen ist, ob er auch sein Leben darüber lassen soll; denn er weiss, dass er nun vom Tode errettet ist, und der leibliche Tod ihm nichts an seinem Leben schaden noch nehmen kann. Wo aber solches Herz nicht da ist, da ist auch kein Glaube noch Fühlen der Liebe Gottes, noch des Lebens." Auch Predigt über das Evangelium 1. Sonntag des Advents Matth. 21 bestimmt er den Begriff der Nächstenliebe: „Also ist nicht das ein gutes Werk, dass du ein Almosen gibst oder betest, sondern wenn du deinem Nächsten dich ergibst und ihm dienest, wo er dein bedarf und du vermagst, es sei mit Almosen, Beten,

---

1) Die Moral der Jesuiten hat sich diese Gedanken des Thomas reichlich zu Nutzen gemacht bei ihren casuistischen Detailentscheidungen; sie bekennt sich ausserdem ausdrücklich zu ihm. Vgl. Liber Theologiae moralis, quem Antonius de Escobar et Mendoza in Examen Confessariorum digessit. Monachii MDCXLVI., Tr. V. Ex. V. c. 1, 34 wird auf die Frage: Wie ist der Nächste zu lieben? geantwortet: wie wir selbst, und hinzugesetzt: die Partikel wie bedeutet nicht Gleichheit, sondern Aehnlichkeit; wie jemand sich selbst liebt Gottes wegen, so soll auch der Nächste von mir Gottes wegen geliebt werden, wie ich mir Gutes, nicht Schlimmes wünsche, so soll ich es auch dem Nächsten wünschen, aber nicht in Gleichheit (sed non ad aequalitatem).

Arbeiten, Fasten, Rathen, Trösten, Lehren, Vermahnen, Strafen, Entschuldigen, Kleiden, Speisen, zuletzt auch Leiden und Sterben für ihn. Sage mir, wo sind jetzt solche Werke in der Christenheit!" Ferner hat Luther in der Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen, also von vornherein, die Untrennbarkeit von Gottes- und Nächstenliebe gelehrt in den Worten: „ein Christenmensch lebet nicht ihm selbst, sondern in Christo und seinem Nächsten, in Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe. Durch den Glauben fähret er über sich in Gott, aus Gott fähret er wieder unter sich durch die Liebe, und bleibet doch immer in Gott und göttlicher Liebe." Die Untrennbarkeit von Gottes- und Menschenliebe soll auch die Formel ausdrücken: „wir sagen ausserdem, dass, wo keine guten Werke folgen, da der Glaube falsch, und nicht wahr sei" [1]).

Die Reformation lehrt also den nothwendigen Zusammenhang, das stete Ineinander von Gottesliebe und Nächstenliebe, und die christliche Nächstenliebe ist ihr soviel wie: den Nächsten lieben nach dem Vorbild Christi, also mit aufopfernder Liebe. Die neutestamentlichen Stellen, wo das Gebot vorkommt „du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst", hat Luther nicht besonders behandelt weder in den Erklärungen der Evangelien noch in den Predigten, aber verstanden hat er das ὡς des Urtextes als „gleich dir"; dass er unter dies „gleich dir" die aufopfernde Liebe mit aufgenommen hat (in seinen Ausführungen der 10 Gebote erscheint sie immer mit), erklärt sich schon aus den Worten Christi: „alles, was ihr wollt, das euch die Leute thun sollen, das thuet ihnen auch", denn Opfer bringen, wo sie nöthig sind, erscheint uns von Anderen gegen uns als wünschenswerth.

Auch durch Vergleichung mit den hervorragendsten modernen Moralsystemen kann die Eigenthümlichkeit der katholischen Moral noch mehr hervortreten. Nach Thomas von Aquino ist die theoretische Vernunft das Höchste im Menschen, nach Kant ist dies die praktische. Nach Kant gibt die spekulative Vernunft blos sichere Principien der Erfahrungserkenntniss und höchstens einen Impuls darüber hinaus,

1) Libri symbolici, rec. Meyer; articuli Smalcaldici S. 203 Meyer.

der aber zu keiner Gewissheit führt, des Uebersinnlichen gewiss wird der Mensch blos durch Moral. Von einer Höherschätzung des contemplativen Lebens gegenüber dem aktiven kann daher gar keine Rede sein, umgekehrt hat nur die moralische Religion Werth, d. h. die Religion, welche sich stützt auf Moral und in deren praktischen Bethätigungen sich bewährt. Gott lieben heisst, seine Gebote (d. h. das Sittengesetz) gern erfüllen, den Nächsten lieben heisst alle Pflichten gegen ihn gern erfüllen. Diese Pflichten gegen den Nächsten ergeben sich aus demselben Sittengesetz (handle so, dass die Maxime deines Willens jeder Zeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne), aus welchem sich auch die Pflichten gegen uns selbst ergeben, es hat also Gleichheit der Selbstliebe und der Nächstenliebe statt. Die Haupttugenden sind Beförderung eigner Vollkommenheit und fremder Glückseligkeit, denn für das äussere Wohl des Nächsten können wir direct etwas thun, sein Inneres aber muss er selbst ausbilden, da können wir blos anregend auf ihn wirken durch unser eigenes Beispiel. Erst auf Grund solcher Moral entsteht dann praktische Gewissheit Gottes und der Unsterblichkeit.

Nach Schleiermacher, dem zweiten grossen Moralisten der Neuzeit, stellt sich neben die Erkenntnissseite des Menschen die Seite seiner gestaltenden Bethätigung; beide Seiten sind gleichwerthig und wirken sich aus in der Wissenschaft, dem Gefühl, worin die Frömmigkeit wurzelt, in der technischen Beherrschung der Natur, in der künstlerischen Ausgestaltung der Einzelperson und ihrer Umgebung. All diese Seiten soll jeder Mensch mehr oder weniger in sich ausgebildet haben, keine hat einen sittlichen Vorrang vor der anderen. Nächstenliebe und Selbstliebe beruhen auf demselben sittlichen Princip, denn der Mensch liebt sich sittlicher Weise nur, sofern er sich nach einem Massstab liebt, in welchem alle anderen Menschen gleich sehr eingeschlossen sind. „Selbstliebe ist der Liebe zu Anderen völlig gleich als - Interesse der Gattung am Einzelwesen“, aber „Selbstliebe ist nur sofern sittlich, als sie alle andere Liebe in sich schliesst.“

Baumann.
